



نگاهی تطبیقی به نظریه تمایز وجود و ماهیت نزد ابن سینا و توماس آکوئینی

فاطمه فنا^۱

مقدمه

نظریه تمایز وجود و ماهیت از اصول اساسی و بسیار مهم در فلسفه توماس و بسیاری از فلاسفه مسیحی است. این نظریه نخستین بار نزد فیلسوفان مسلمان توسط فارابی به اختصار و بوسیله ابن سینا به تفصیل و با بهره‌گیری از نتایج آن مطرح شد.^۲ در قرون وسطی ابن سینا را مبتکر این نظریه شناخته‌اند؛ از این رو می‌توان گفت که نخستین آشنایی فلاسفه مسیحی با این اصل مابعدالطبیعی از طریق الهیات شفا صورت گرفته است. چنان که بنا به گزارش دکتر ایلخانی، گیللموس اهل اورنی^۳ «اولین فیلسوف مدرسی بود که از تمایز بین وجود و ماهیت بحث کرد و در این

نظر تابع ابن‌سینا بوده‌است. به نظر او ابن‌سینا موجود «ens» را از وجود متشخص کرده بود و بوئیوس نیز سخن از «آنچه هست» (id quod est) و «وجود» گفته بود. او رأی بوئیوس را به نظریه ابن‌سینا نزدیک کرد و «آنچه هست» را تحت تأثیر ترجمه لاتینی شفا، ماهیت «quidditas» نامید، نه جوهر فردی.^۴

توماس نیز، بنابر استنادهایی که به ابن‌سینا می‌کند، به نظر می‌رسد که با این نظریه وی از طریق شفا آشنا گردیده است. اگرچه توماس در تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو به ابن‌سینا درباره این نظریه انتقاد می‌کند،^۵ اما در آثار دیگرش، بویژه در رساله در باب موجود و ماهیت عمیقاً تحت تأثیر این نظریه ابن‌سیناست. چنانکه وی در این رساله، هنگامی که از مباحث مربوط به ماهیت جواهر جسمانی و مفارق - که در این باب نیز شدت متأثر از آرا و حتی روش ابن‌سیناست - فارغ می‌شود، به این نتیجه نایل می‌گردد که در همه موجودات، وجود غیر از ماهیت است و آنها مرکب از این دو هستند، مگر در خداوند که وجود و ماهیتش عین یکدیگر است، هیچ نقد و اعتراضی را متوجه ابن‌سینا نمی‌کند. او در تفسیر مابعدالطبیعه تحلیل درستی از رأی ابن‌سینا ارائه نمی‌کند. به هر تقدیر، حتی اگر او هیچ‌گاه از نقد و اشکالی که در متن مذکور متوجه ابن‌سینا دانسته منصرف نشده باشد، باز هم در این واقعیت که او این نظریه را از ابن‌سینا گرفته است تغییری حاصل نمی‌شود.

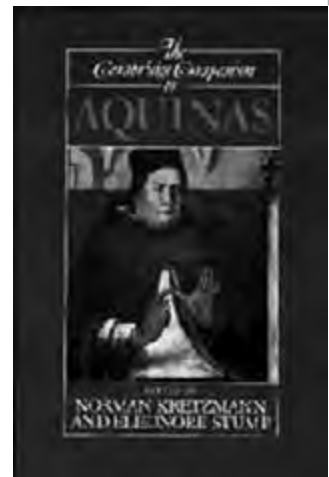
اما از سوی دیگر با تکیه بر این نقد، برخی محققان تومیسست، یا تقریباً منکر پیروی توماس در این باب از ابن‌سینا شدند، یا سعی کردند که تفسیری از اقوال توماس در این باب عرضه کنند که آن را متفاوت با آنچه ابن‌سینا گفته نشان دهند و بدین وسیله، دست‌کم تأثیر رأی ابن‌سینا بر او را کمرنگ کنند. منصف‌ترین آنها کسانی هستند که معتقدند که نظریه ای که ابن‌سینا بیان کرد ولی توفیق تکمیلش را نیافت تا آن‌طور که شایسته است در تبیین نظریه خلقت و رابطه خالق و مخلوق به کار آید، توسط توماس به فرجام شایسته و نیکویش رسید. در اینجا برای تطبیق و مقایسه دقیقتر این نظریه نزد ابن‌سینا و بررسی آرای موافق و مخالف درباره تأثیر ابن‌سینا بر توماس در این باب، مروری بر متن قول ابن‌سینا فیلسوف لازم می‌نماید:

۱. نظریه تمایز وجود و ماهیت نزد ابن‌سینا

تمایز وجود و ماهیت در ممکنات یا به تعبیر دیگر ترکیب ممکن از وجود و ماهیت، در مقابل عینیت ماهیت و وجود واجب (خدا) است. اهمیت این نظریه از آن جهت است که بر پایه آن، نظریات مهم دیگری مستقل از سنت ارسطویی تأسیس و مطرح می‌شود. البته سهم و نقش فارابی در فراهم آوردن مقدمات دستیابی به چنین توفیقاتی را نباید از نظر دور داشت.

ابن‌سینا با تحلیلی که از معنا و مفهوم واجب و ممکن به دست می‌دهد، به تمایز وجود و ماهیت در موجودات ممکن قائل است. زیرا ممکنات موجوداتی هستند که بذاته، یعنی بخودی خود و بدون علت وجود ندارند. چون وجود بذاته، مستلزم آن است که ضروری و دائمی باشد و حال آنکه در ممکن نه وجودش ضرورت دارد نه عدمش. وجود ممکن به اقتضای ذاتش نیست. زیرا اگر وجود ممکنات عین ماهیت یا به اقتضای ذاتشان بود (یعنی وجود عین ذات یا ذاتی بود)، بنابر این قاعده عقلی که «الذاتی لا یعلل» (یعنی امر ذاتی، علتی و رای علت خود ذات نمی‌خواهد) و «کل عرضی معلل»، پس موجودات ممکن نیز مانند خدا نیاز به علت نداشتند و در نتیجه واجب بالذات بودند و این خلف است. بنابراین، در موجود ممکن، وجود عرضی و غیر از ماهیت آن است.

از سوی دیگر، در موجود ممکن که موجود در خارج و اعیان است دو چیز ملاحظه نمی‌گردد و اتحاد و ترکیب میان وجود و ماهیت حقیقی است؛ یعنی وجود و ماهیت دو جزء انضمامی در موجود ممکن نیستند و تمایز و جدایی آنها واقعی و عقلی است. البته عقلی بودن آن به معنی چیزی که ساخته ذهن و به اصطلاح غیر واقعی باشد نیست، چنانکه در ترکیب و اتحاد ماده و صورت یا جنس و فصل هم ترکیب و اتحاد حقیقی است. به اعتبار همین اتحاد خارجی است که به رغم غیریت وجود و ماهیت، حمل وجود بر ماهیت جایز است و می‌توان گفت «انسان موجود است» یا «حیوان موجود است». در این صورت باید پرسید که چه نسبتی میان وجود و ماهیت در ممکنات برقرار است و حمل و اسناد وجود بر یک ماهیت تحت چه نوع حملی واقع می‌شود؟ در پاسخ باید گفت که بنابراین نظریه، غیریت و زاید بودن وجود نسبت به ماهیت ممکن به همان معنی است که اشاره شد، یعنی وجود نه عین ذات و ماهیت ممکن است و نه جزء و از مقومات آن. به عبارت دیگر، وجود نه جنس است، نه فصل و نه چیزی که حاصل از اتحاد جنس و فصل است. پس وجود امری بیرون از ماهیت است که ملازم و همراه ماهیت ممکن شده و به همین جهت می‌توان گفت که موجود است. در این صورت، حمل وجود بر ماهیت ممکن از قبیل حمل ذاتی نخواهد بود. به بیان دیگر، وقتی چیزی نسبت به چیز دیگر به منزله ذات یا ذاتی آن



نظریه تمایز

وجود و ماهیت

از اصول اساسی و

بسیار مهم در فلسفه

توماس و بسیاری از

فلاسفه مسیحی است.

این نظریه نخستین بار

نزد فیلسوفان مسلمان

توسط فارابی به اختصار

و بوسیله ابن‌سینا به تفصیل

و با بهره‌گیری از

نتایج آن مطرح شد.

نباشد، پس به معنای مقابل آن یعنی امری زاید و عرضی است. رابطه وجود با ماهیت نیز به همین وجه است؛ یعنی وجود عارض و لازم ماهیت است و حمل آن از قبیل عرضی است. باید توجه داشت که عوارض و لوازم یک چیز ممکن است ناشی از ذات خود شیء باشد، هرچند که از مقومات آن محسوب نگردد. از این رو ابن سینا درباره این ملازمه و عروض توضیح می‌دهد که وجود و ائیت از لوازم و عوارض ذات ماهیت نیست؛ یعنی سبب عروض وجود بر ماهیت، محال است که ذات و خود ماهیت باشد. زیرا در این صورت، این عروض، تابع معروض (یعنی تابع ماهیت) خواهد بود و امر تابع فقط چیزی را که موجود است تبعیت می‌کند. پس لازم می‌آید که ماهیت قبل از وجودش موجود باشد و این خلف و محال است. بنابراین چیزی غیر از خود ماهیت و خارج از آن باید علت عروض وجود بر ماهیت گردد. در نتیجه، هر چیزی که ماهیت دارد معلول است.^۶

وی در برخی دیگر از آثار خود نیز در این باره سخن گفته و معنای عرضی بودن وجود برای ماهیت را به معنای چیزی که ذاتی نیست روشن کرده است. برای مثال در دانشنامه‌ی علایی بخش الهیات چنین گفته است: «پس این هر ده [یعنی مقولات] را ماهیتی است که نه از چیزی بود، چون چهار چهار، یا بودن وی شماری، بدان صفت که هست. و هستی او را ائیت خوانند به تازی، و ماهیت دیگر است و ائیت دیگر؛ و ائیت ایشان را جدا از ماهیت است که معنی ذاتی نیست، پس معنی عرضی است.»^۷ همچنین در فصل دیگری از همین کتاب^۸ در بیان عینیت ماهیت و وجود واجب الوجود بالذات چنین آمده است: «آنچه ورا [یعنی وی را] ماهیت جز ائیت است نه واجب الوجود است؛ و پیدا شده است که هر چه ورا ماهیت جز ائیت بود، ائیت ورا معنی عرضی بود. و پیدا شده است که هر چه ورا معنی عرضی بود، ورا علت بود.»

بنابر آنچه نقل شد، می‌توان گفت چنانچه حقیقت موجود ممکن، یعنی ممکن الوجود بدرستی تصور شود، اصل تمایز وجود و ماهیت در ممکنات بلاواسطه تصدیق خواهد شد.

همچنین در منطق شفا در جایی که به بررسی نحوه اطلاق «موجود» می‌پردازد و اطلاق متواطی «موجود» را رد می‌کند و می‌گوید موجود جنس اشیا نیست تا به تواطؤ اطلاق شود و در ادامه می‌گوید حتی اگر به تواطؤ حمل شود، باز هم وجود جنس اشیا نیست؛ یعنی از مقومات ماهیت اشیا نمی‌تواند باشد. پس امری خارج از ماهیت آنهاست.^۹ همچنین در جای دیگر برای تبیین این مطلب می‌گوید: «إعلم أنك قد تفهم معنى المثلث و تشك هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان أم ليس بعد ما تمثل عندك أنه من خط و سطح و لم يتمثل لك أنه موجود فى الأعيان.»^{۱۰} مراد وی این است که از علم به ماهیت یک شیء علم به وجود آن لازم نمی‌آید، در صورتی که اگر وجود شیء عین ماهیت یا از مقومات ماهیت شیء بود، با علم به ماهیت، علم به وجود آن نیز حاصل می‌شد.

توضیح فوق از این جهت داده شد که معلوم شود انتقاد برخی از منتقدان ابن سینا در خصوص این نظریه، ناشی از غفلت و بدفهمی آنها درباره معنای عروض و عرضی بودن وجود برای ماهیت است. این انتقاد که به نظر می‌رسد منشأ آن را در ابن رشد باید جست، سخن ابن سینا را که می‌گوید وجود عرضی و عارض بر ماهیت است، بدین معنی گرفته که وجود یکی از اعراض یعنی از جمله عرض مقولی است و حتی در رد نظر ابن سینا چنین احتجاج کرده‌اند که اگر وجود عرض باشد، ضرورتاً یکی از مقولات نه‌گانه عرضی باید باشد. در این صورت، اسم موجود بر جوهر و سایر مقولات عرضی اطلاق نمی‌شود مگر از این جهت که این مقوله، یعنی موجود، عارض بر آنها شود یا اینکه جنس واحدی از اعراض باشد که برای تمام مقولات عشر مشترک باشد، و این سخن کلاً باطل است.^{۱۱}

ابن سینا اساساً در باره این اصل که اهمیت و کاربرد خاصی در فلسفه او دارد، چندان به تفصیل و در فصلی مستقل چیزی ننوشته است. این امر شاید، همان‌طور که اشاره شد، از این جهت باشد که وی آن را اصلی روشن دانسته است. به هر صورت، از آنجا که آشنایی متفکران غربی با اندیشه و فلسفه ابن سینا از همان آغاز بیشتر از طریق ترجمه متن شفا صورت گرفته است و در این اثر، توضیح مفصلی در باره آن نیست، این بدفهمی، بویژه با نظری که ابن رشد در رد آن ابراز کرده، امری ناگزیر برای آنها بوده است. اما چنان که در بخش مقایسه و تطبیق آرای ابن سینا و توماس آکوینی خواهد آمد، حتی برخی از محققان متأخر که بی‌شک آثار دیگر ابن سینا برای آنها دستیاب بوده، دچار این اشتباه و کج فهمی شده‌اند. گفتنی است که به رغم دسترس نبودن همه آثار ابن سینا در قرون میانه مسیحی، متفکران و فیلسوفانی هم بودند که مقصود وی را بدرستی دریافتند و از آن بهره گرفتند، کسانی مانند توماس آکوینی و دانس اسکاتس، هرچند که تلقی این دو از اندیشه ابن سینا در این باب با یکدیگر متفاوت و بلکه مغایر بوده است.



آشنایی متفکران غربی
با اندیشه و
فلسفه ابن سینا
از همان آغاز
بیشتر از طریق
ترجمه متن شفا
صورت گرفته
است

به هر تقدیر، نظریه مذکور در حل مسائل مهمی در فلسفه ابن‌سینا و اندیشه‌های فلسفی پس از وی نقش بسیار اساسی داشته‌است. به همین دلیل، همواره مورد توجه پیروان، مفسران و محققان فلسفه ابن‌سینا بوده است.

۲ - ۱. تمایز وجود و ماهیت نزد توماس آکوینی

یکی از مسائلی که نزد متفکران مسیحی مطرح بوده این است که اگر فرشتگان جواهر مفارق و غیرمادی‌اند، در این صورت فقط خدا بسیط و فعل محض نیست و آنها نیز هم رتبه خدا از بسایط محسوب می‌شوند. برخی از متفکران مسیحی مانند، بوناونتورا، راه حل این معضل را در قول به وجود ماده روحانی دانستند و اظهار داشتند که موجودات مفارقی مانند فرشتگان از ماده جسمانی مفارق‌اند، اما آنها صورت محض نیستند، بلکه مرکب از ماده روحانی و صورتند.

توماس برای حل این مسئله و تبیین تعالی و تنزیه خدا از مرتبه موجودات غیرمادی متناهی مخلوق، به نظریه تمایز و غیریت وجود و ماهیت در مخلوقات متمسک می‌شود. بنابر نظر توماس ترکیب ماده - صورت، منحصر به عالم جسمانی است. عالم جسمانی بخشی از عالم مخلوقات است و بخش دیگر آن مخلوقات روحانی‌اند که این ترکیب در آنها نیست. اما ترکیب عمیق‌تری هست که همه موجودات متناهی و مخلوق را در برمی‌گیرد و آن ترکیب از وجود و ماهیت است. بنابر اینکه وجود متمایز از ماهیت شیء و غیر آن باشد، پس آن شیء که موجود نامیده می‌شود، مرکب از وجود و ماهیت است؛ ماهیتی است که وجود دارد. ماهیت موجود جسمانی، جوهر مرکب از ماده و صورت است، در حالی که ماهیت موجود متناهی غیرمادی، صورت تنهاست. اما آن چیزی که به واسطه آن یک جوهر مادی یا غیرمادی، موجود واقعی «ens» است وجود «esse» است.



توماس در رساله در باب موجود و ماهیت و در دیگر آثارش مانند جامع کلام، جامع ردّ بر کفار، در باب جواهر مفارق، شرح جملات و مواضع دیگر به بحث درباره این نظریه پرداخته و از نتایج آن بهره برده‌است. نظر وی را در مجموع بدین نحو می‌توان تقریر کرد که موجودات مخلوق و متناهی را به دو دسته کلی می‌توان تقسیم کرد: جواهر و اعراض. از آنجا که وجود اعراض تابع وجود جواهر است در اینجا آنها را از گردونه بحث خارج می‌کنیم. اما جواهر بر دو قسم کلی‌اند: جواهر مرکب جسمانی و جواهر مفارق روحانی. همان طور که قبلاً بیان شد، ماهیت و چیستی جواهر مرکب جسمانی، همان ترکیب آنها از ماده و صورت است و ماهیت جواهر مفارق که ماده ندارند، فقط صورت آنهاست.

مسئله توماس این است که با انکار ماده در جواهر مفارق، بساطت آنها ثابت می‌شود، در حالی که فقط خداست که بسیط و فعل محض است. اگر ماده که نشانه قوه و قابلیت است و صورت همان فعلیت در اشیاست، پس جواهر روحانی نیز که ماده ندارند و صورت صرفند، بسیط و فعل محض‌اند. اما چنین نیست. زیرا در هر چیزی که وجودش را از غیر می‌پذیرد و بهره‌مند می‌شود، ترکیبی از قوه و فعل خواهد بود. چون پذیرنده نسبت به آنچه می‌پذیرد بالقوه است. پس در جواهر مفارق نیز که ماهیت آنها یعنی صورتشان غیر از وجودی است که می‌پذیرند، ترکیبی از قوه و فعل هست، یعنی همان ترکیب از وجود و ماهیت. وجود، فعل صورت است. زیرا صورت، یعنی ماهیت جواهر مفارق در معنا و ذات خود متضمن وجود نیست. استدلال توماس این است که هر چه در معنا و ذات ماهیت نباشد، امری زاید و خارج از آن است. وجود خارج از ماهیت است. زیرا هیچ ماهیتی را بدون اجزای مقوم آن نمی‌توان ادراک و تصور کرد و چون ما می‌توانیم آنچه انسان است، یعنی ماهیت انسان و آنچه عنقا است، یعنی ماهیت عنقا را درک کنیم و تصویری از ماهیت آنها داشته باشیم، در حالی که نسبت به وجودشان علمی نداریم و نمی‌دانیم که هستند یا نیستند. پس وجود، چیزی خارج از ماهیت و مقومات آن است، مگر در موجودی که وجودش عین ماهیت آن است. فقط یک چیز چنین است و آن موجود اول و نخستین، یعنی خداست.^{۱۲}

بدین ترتیب بنابر نظر توماس، وجود «esse» نه ماده است نه صورت، نه ماهیت است و نه جزء ماهیت. وجود فعلی است که ماهیت با آن «هست» یا دارای وجود است. چنان که می‌گوید: «وجود (esse) بر فعلیت خاصی دلالت می‌کند. زیرا به یک شیء به واسطه آن چیزی که در آن بالقوه است، گفته نمی‌شود هست، بلکه

توماس در تفسیر مابعدالطبیعه

تحلیل درستی از

رای ابن‌سینا ارائه نمی‌کند.

به هر تقدیر، حتی اگر او

هیچ‌گاه از نقد و اشکالی که

در متن مذکور متوجه

ابن‌سینا دانسته منصرف

نشده باشد، باز هم

در این واقعیت که او

این نظریه را

از ابن‌سینا گرفته است

تغییری حاصل نمی‌شود.



به واسطه آن چیزی است که در آن بالفعل است. اما هر چیزی که فعلیتی به آن ضمیمه شود، وجودش چیزی متفاوت با آن است و نسبت به آن همانند قوه نسبت به فعل است.^{۱۳} حال، این وجود که متمایز از ماهیت شیء است و ماهیت آن را می‌پذیرد، باید آن را از غیر دریافت کرده باشد و خداست که این وجود را ایجاد کرده و ماهیات اشیا وجودشان را از خدا بهره‌مند می‌شوند.^{۱۴}

برخلاف جواهر مرکب و مفارق، خدا تنها موجودی است که ماهیت او عین وجودش و وجود او عین ماهیت اوست. او فعل محض و صرف وجود است. چون تمام موجودات، چنان که گفته شد، وجودشان را از غیر می‌پذیرند و بهره‌مند می‌شوند. پس باید به چیزی به عنوان نخستین علت برگردند که وجود او بنفسه عین ماهیتش باشد، نه غیر آن. ضروری است که چنین چیزی باشد تا علت تمام اشیا باشد. زیرا اگر ماهیت او نیز متفاوت با وجودش باشد، در این صورت باید وجودش را از غیر گرفته باشد. در نهایت اگر موجودی نباشد که وجودش عین ماهیتش است، تسلسل در علل لازم می‌آید و این محال است.^{۱۵}

بنابر آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که توماس با قبول نظریه تمایز وجود و ماهیت در غیر خدا، رابطه و تعلق وجودی آنها را به خدا و تعالی و تنزیه خدا را نسبت به سایر موجودات اثبات می‌کند. او همچنین مسئله آفرینش را که آموزه‌ای دینی و یک اصل اعتقادی است بر پایه همین نظریه به نحو عقلی و فلسفی و نه مبتنی بر وحی اثبات می‌کند و این چیزی است که او در سنت فلسفی ارسطو طریقی برای آن نیافته است. چنان که در جامع کلام، در رد کسانی که ماده را ازلی و نامخلوق می‌دانند، می‌گوید: ارسطو دربارهٔ سیوروت به‌طور خاص، یعنی سیوروت از صورتی به صورت دیگر، خواه صورت عرضی باشد یا جوهری، سخن می‌گوید،^{۱۶} اما ما دربارهٔ اشیا بنابر صدورشان از مبدأ کلی وجود که صدور ماده از آن مستثنا نیست، سخن می‌گوییم. هرچند که ماده از وجه اولی ساخته شدن (یعنی ساخته شدن از ماده) مستثناست.^{۱۷} بنابر این، وجود موجودات وابسته به خداست و نسبت آنها به خدا نسبت مخلوق به خالق است. این که عالم (غیر خدا) مخلوق خداست، بدین معناست که عالم از هیچ به وجود آمده است. توماس - با توجه به اعتقاد دینی اش - به خلق از عدم یا خلق من لاشیء «ex nihilo» قائل است، چنان که می‌گوید: ما نه فقط باید صدور یک موجود خاص را از یک فاعل خاص بررسی کنیم، بلکه باید صدور همهٔ موجودات را از یک علت کلی که خداست بررسی کنیم و این صدور و ناشی شدن را با نام آفرینش بیان می‌کنیم. آفرینش صدور همهٔ موجودات از ناموجودی است که «لاشیء» است. وقتی گفته می‌شود که چیزی «از هیچ» ایجاد شده، این حرف اضافهٔ «از» (ex)، مبین علت مادی نیست، بلکه فقط حاکی از ترتیب و نظم ایجاد است. چنان که وقتی می‌گوییم ظهر از صبح به‌وجود می‌آید، یعنی ظهر بعد از صبح است. اما باید دانست که این حرف اضافهٔ «از» وقتی کلمهٔ «هیچ» را می‌گوییم متضمن معنای سلبی است یا ممکن است متضمن آن باشد، بدین صورت که یک چیزی از چیزی ساخته نشده، مانند خدا که از چیزی ساخته نشده، به این معنا این سخن دربارهٔ خدا صادق است، یا اینکه ماده از چیزی ساخته نشده است. اما مراد از خلق «من لاشیء» (ex nihilo)، به معنایی است که ترتیب و نظم در ایجاد و صدور را بیان می‌کند، یعنی همهٔ موجودات بعد از عدمشان ایجاد شدند و قبل از ایجاد، چیزی نبودند. به همین جهت است که خدا موجود اول است.^{۱۸}

یکی از مباحثی که بنابر گزارش کاپلستون^{۱۹} همواره دربارهٔ این نظریه توماس مورد بحث و مناقشه بوده این است که آیا این تمایز واقعی است یا ذهنی و مفهومی صرف است. پاسخ به این پرسش منوط است به این که بدانیم مراد از تمایز واقعی چیست. اگر مراد از آن تمایزی است که میان دو شیء است که می‌توانند مستقل از یکدیگر باشند، مسلماً توماس به چنین تمایزی قائل نیست. چنین تمایزی، فیزیکی است. این تمایزی است که ژیلز رومی^{۲۰} بدان قائل بود. اما به نظر توماس این تمایز مابعدالطبیعی است و وجود و ماهیت دو اصل مقوم مابعدالطبیعی در هر موجود متناهی‌اند. به عبارت دیگر، مراد توماس تمایزی مستقل از ذهن و نه ساخته و تابع ذهن، یعنی تمایزی عینی است. چون بنابر استدلال وی، چنان که قبلاً بیان شد، وجود چیزی است که از خدا به ماهیات اشیا داده می‌شود، یعنی خدا علت وجود است. وجود فعل است و متمایز از قوه‌ای (=پذیرنده‌ای) است که این وجود آن را بالفعل می‌کند. او بر اینکه فقط وجود خدا عین ماهیتش است، تأکید می‌کند. خدا، واجب الوجود بالذات است و سایر اشیا وجودشان را دریافت می‌کنند یا بهره‌مند از وجود می‌شوند. مسلماً چیزی که «دریافت کننده» است، باید غیر از آن چیزی باشد که «دریافت شده» است. اگر «واقعا» وجود عین ماهیت اشیا می‌بود، پس نیازی به وام‌گیری یا بهره‌مندی آن از غیر نبود. چون «واقعا» چنین نیست، پس تمایز و غیریتی واقعی میان آنها هست. اما «واقعی» نه به آن معنا که از طریق تجربه حسی فرا چنگ ما آید. در عین حال نباید تصور کرد که ماهیت قبل از دریافت وجود چیزی است و موجود است که در این صورت تناقض خواهد بود. به

توماس

در تفسیر

مابعدالطبیعه ارسطو

منتقد نظریه ابن سیناست.

نظر توماس، وجود و ماهیت دو اصل مقومند که با هم به مثابه اصول و مبادی موجودِ خاص خلق می‌شوند. هیچ ماهیتی بدون وجود نیست و هیچ وجودی بدون ماهیت. این دو با هم خلق می‌شوند و اگر وجودش متوقف شود، ماهیت عینی هم از بودن متوقف می‌شود. وجود، ماهیت را متعین می‌کند به این معنی که وجود فعلی است که ماهیت از طریق آن دارای وجود است. اما از سوی دیگر، وجود به مثابه فعل، توسط ماهیت به مثابه قوه، متعین می‌شود تا وجود «این یا آن» نوع ماهیت باشد.^{۲۱}

۲ - ۲. نقد توماس بر نظر ابن سینا

همان طور که پیشتر اشاره شد، توماس در تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو منتقد نظریه ابن سیناست. وی در ادامه تفسیر عبارتی از کتاب گاما^{۲۲}، به بررسی و نقد نظر ابن سینا در باب عروض وجود بر ماهیت و تمایز آن دو می‌پردازد. تقریر وی چنان است که گویی هنگام تفسیر این قسمت از کلام ارسطو، چندان به لب کلام و مراد ابن سینا راه نیافته است. چون وی در رساله وجود و ماهیت، تمایز وجود و ماهیت را به گونه‌ای بیان می‌کند که می‌توان همین اشکالی را که وی در این تفسیر بر ابن سینا کرده، بر سخن خود او در آنجا وارد کرد. از این رو برخی همین عبارات تفسیر مابعدالطبیعه را دستمایه نقد ابن سینا و دلیل تفاوت نظر توماس و ابن سینا در این باب و انکار دین او به ابن سینا در ره یافتن به این نظریه کردند.

تقریر توماس از کلام ابن سینا درباره تمایز وجود و ماهیت در تفسیر مابعدالطبیعه چنین است: «اما باید توجه داشت که ابن سینا در این باب متفاوت می‌اندیشید. زیرا او گفته است که الفاظ موجود و واحد بر جوهر یک شیء دلالت نمی‌کنند، بلکه چیزی زاید بر جوهر شیء‌اند. او این سخن را درباره موجود گفته است. زیرا در مورد هر چیزی که وجودش از چیز دیگری ناشی می‌شود، وجود چنین چیزی باید متفاوت با جوهر یا ماهیتش باشد. لفظ موجود بر خود وجود دلالت می‌کند. پس به نظر می‌رسد که موجود یا وجود چیزی زاید بر ماهیت شیء است.»^{۲۳} اشکال و نقد توماس بر ابن سینا این است که می‌گوید: «اما با توجه به نکته نخست به نظر می‌رسد که ابن سینا بر حق نیست. زیرا هر چند وجود یک شیء غیر از ماهیت آن است، اما نباید تصور شود که وجود چیزی زاید بر ماهیت آن و مانند یک عرض است، بلکه گویی چیزی است که به سبب مبادی ماهیت ایجاد می‌شود. پس لفظ موجود که بر شیئی به واسطه همان وجودش اطلاق می‌شود، دلالت بر همان چیزی دارد که وقتی آن لفظ به واسطه ماهیت شیء بر آن شیء اطلاق می‌شود.»^{۲۴}

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که توماس به تمایز وجود و ماهیت قائل است، ولی او متوجه مراد ابن سینا از زاید بودن وجود نسبت به ماهیت نشده و آن را به معنی عرض، مانند اعراض مقولی مثلاً سفیدی یا مانند آن تلقی کرده است. اما چنان که در تقریر نظر ابن سینا گفته شد، مراد ابن سینا عرض مقولی نیست، بلکه عرضی است، یعنی چیزی که داخل در ماهیت و مقوم آن نیست و چون چنین است نیاز به واسطه دارد و این واسطه در ثبوت است و واسطه در ثبوت، یعنی علت ثبوت و وجود. همان طور که توماس در تقریر سخن ابن سینا می‌گوید: «زیرا در باره هر چیزی که وجودش از چیز دیگری ناشی می‌شود، وجود چنین چیزی باید متفاوت با جوهر یا ماهیتش باشد»، از چیز دیگر ناشی شدن، یعنی علتی آن وجود را به ماهیت شیء داده یا می‌دهد. به نظر می‌رسد توماس با این که مراد از زاید بودن را به درستی فهمیده، اما در فهم معنای «واسطه»، میان واسطه در عروض و واسطه در ثبوت و یا به تعبیر دیگر میان عرض و عرضی خلط کرده است.

۲. بررسی تطبیقی نظریه تمایز وجود و ماهیت نزد ابن سینا و توماس

همان طور که در بررسی نظر ابن سینا ملاحظه شد، منشأ طرح این نظریه توجه به تفاوت میان موجود واجب بالذات و موجودات ممکن بالذات است که در عین حال که وجود دارند، اما وجودشان بذاته نیست. همین نکته مبین آن است که وجود نه عین ماهیت و نه جزء مقوم ذات چنین اشیا است و چون بدین گونه است، پس وجودشان ضروری بالذات نمی‌تواند باشد و وابسته به علتی خارج از ذات و ماهیت آنهاست. ابن سینا از این نسبت به عرضی بودن تعبیر می‌کند و مراد وی غیریت و تمایز وجود نسبت به ماهیت موجود این چنینی است تا از طریق آن ممکن الوجود و معلول بودن چنین موجودی تبیین شود. چون عرض بودن اولاً به معنی خارجیت یک چیز نسبت به ذات چیز دیگر است و اگر به غیر از جوهر به سایر مقولات نیز عرض گفته می‌شود، به ملاحظه همین نسبتی است که به موضوع خود دارند و اطلاق نام عرض بر آنها به وضع ثانوی است. به همین جهت است که عرض، جنس آن نه مقوله نیست، بلکه وصفی است که نسبت به موضوعشان دارند. گویی بیان این مطلب به واسطه استفاده از لفظ مشترک «عرض»



متأسفانه مطالعه تطبیقی

در سده گذشته در غرب

در خصوص تأثیر و تأثر

میان اندیشه فیلسوفان

مسلمان و فیلسوفان غربی،

بویژه فیلسوفان مسیحی،

به دلایل مختلفی خالی از

تقص و همچنین عاری از

تعصب و یکسوگری های

قومی نبوده است.

در این دو موضع موجب سوء تفاهمی برای توماس و پیش از او برای ابن‌رشد گردیده است. مشکل توماس در فهم درست نظریه ابن‌سینا، چنان که عبارات او از تفسیر مابعدالطبیعه نقل شد، به دلیل خلط معنای لفظ عرض و عرضی بودن وجود با معنای دیگر آن در مقولات نه‌گانه است. او این تعبیر را با عرض مقولی یکی گرفته، در حالی که مراد ابن‌سینا زاید و خارج بودن وجود نسبت به ماهیت شیء بوده است. اگر وی این معنا و مراد ابن‌سینا را دریافته بود، چنین اشکالی بر او نمی‌کرد. زیرا تعبیر خود او نیز در آثار دیگرش همین است که وجود زاید و خارج از ماهیت شیء است. به نظر می‌رسد که عامل این سوء تفاهم، درک نادرست و نقد نا بجای ابن‌رشد از نظریه ابن‌سینا بوده است. بنابراین، برای فهم نظر و موضع نهایی توماس در خصوص این نظریه و نحوه تبیین و نتایج حاصل از آن نباید تنها متن تفسیرش بر مابعدالطبیعه را ملاک قرار داد.

توماس در رساله موجود و ماهیت صریحاً به زاید بودن وجود نسبت به ماهیت اذعان می‌کند و در اثبات آن همان استدلالی را می‌کند که ابن‌سینا در مواضع مختلف شفا و برخی دیگر از آثارش آورده است. استدلال توماس به این صورت است که می‌گوید هر چه در معنا و ذات ماهیت نباشد، امری زاید و خارج از آن است و وجود به همین جهت خارج و زاید بر ماهیت است. زیرا هیچ ماهیتی را بدون اجزای مقوم آن نمی‌توان ادراک و تصور کرد. اما از آنجا که ما آنچه انسان است، یعنی ماهیت انسان و آنچه عنقاست، یعنی ماهیت عنقا را می‌توانیم درک کنیم و تصویری از ماهیت آنها داشته باشیم، در حالی که علم به وجودشان نداریم و نمی‌دانیم که هستند یا نیستند. پس معلوم می‌شود که وجود، خارج از ماهیت و مقومات آنهاست، مگر در موجودی که وجودش عین ماهیت اوست. فقط یک چیز چنین است و آن موجود اول و نخستین، یعنی خداوند است.^{۲۵}

چنان چه مفاد مطالب توماس با آنچه از ابن‌سینا در منطق شفا^{۲۶} و اشارات^{۲۷} نقل شد، مقایسه شود، ملاحظه خواهد شد که توماس هم در اصل مدعای این بحث و هم در شیوه استدلال بر صحت و درستی آن کاملاً از ابن‌سینا پیروی می‌کند. اما اختلاف میان آنچه وی در تفسیر مابعدالطبیعه گفته با آنچه در مواضع دیگر از آثارش بیان کرده، به نظر می‌رسد بدین جهت است که می‌خواهد تا حدودی از این که نسبت وجود به ماهیت یک شیء مخلوق را با تعبیر «عرض» بیان کند، احتراز کند تا گرفتار مناقشاتی نظیر آنچه ابن‌رشد در مقابل ابن‌سینا داشته نگردد. شاید به همین جهت است که او در آثارش همچنین از نسبت قوه به فعل برای بیان نسبت ماهیت به وجود استفاده می‌کند. ریشه این شیوه بیان را نیز می‌توان در اصطلاح «ممکن» و «امکان» دانست که ابن‌سینا و پیش از او فارابی در بیان نسبت ماهیت به وجود به کار برده‌اند، بدین ترتیب که ابن‌سینا می‌گوید: چون آنها (ظاهراً مرادش فلاسفه است) دریافتند در چیزی که اسم قوه به معنای مشهور (قدرت یا شدت نیرو) برای آن بوده، بالفعل فاعل و مؤثر بودن شرط نیست، بلکه آن شیء از حیث این قوه ای که دارد، امکان انجام دادن یا انجام ندادن دارد، اسم قوه را به این امکان دادند. آن گاه چیزی را که وجودش در حد امکان بود، موجود بالقوه نامیدند... این نامگذاری به این دلیل است که حقیقت آنچه دراصل قوه نامیده شده، فعل است. قیاس این وجودی را که حاصل نشده، اما مترقب الحصول (یا به تعبیری ممکن الحصول) است، به آنچه در وضع کنونی قوه نامیده می‌شود، مانند قیاس فعل است به آنچه در وضع نخست قوه نامیده می‌شد. از این رو آن را فعل نامیدند و مراد از فعل حصول وجود است.^{۲۸}

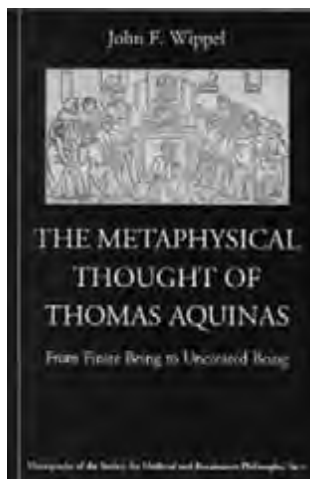
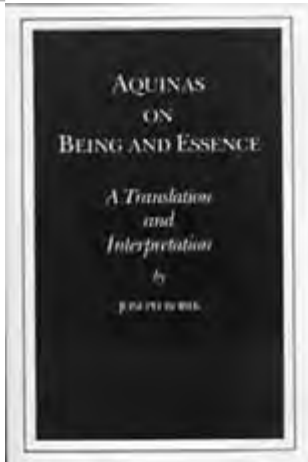
توماس همچنین از جهاتی در نتایجی که از این بحث می‌گیرد، پیرو ابن‌سیناست و اساساً او این رأی را به جهت نتایج و لوازمی که در وجودشناسی و الهیات دارد برمی‌گزیند.^{۲۹}

۳. بررسی آرای مخالف و موافق با تأثیر اندیشه ابن‌سینا بر توماس در خصوص نظریه

مذکور

۴ - ۱. رأی ژیلسون

اتین ژیلسون یکی از بزرگترین مفسران و پیروان فلسفه توماس است که شاید بتوان گفت بسیاری از محققان تومیست بعد از وی در تفسیر و گزارش فلسفه توماس پیرو آرا و روش او در تفسیر و تحقیق در باب فلسفه توماس‌اند. وی در توضیح و تقریر نظر توماس درباره تمایز وجود و ماهیت بیشتر بر این نکته تأکید می‌کند که به نظر توماس در یک موجود مخلوق آنچه ریشه و اصل واقعیت را تشکیل می‌دهد و یک جوهر را واقعیتی محقق و محصل می‌سازد، وجود یا به تعبیر دقیقتر فعل وجود است. به همین جهت وی معتقد است که تمایز مشهور وجود و ماهیت بهتر است که تمایز ماهیت و فعل وجود نامیده شود. بی‌شک این یک تمایز واقعی مابعدالطبیعی است و مبین این واقعیت است که ماهیتی که عین فعل وجودش نیست، وجودش را بذاته ندارد. چنان که ما در تجربه چنین موجوداتی را می‌یابیم، پس آنها وجود دارند و در عین حال می‌دانیم که آنها به



خودی خود و بالذات وجود ندارند. زیرا فاقد ضرورت وجودند. آنها ممکن‌اند و مادامی که موجودند، این امکان در آنها هست. به عبارت دیگر، آنها موجوداتی هستند که به دلیل ماهیاتشان هیچ توجیه و تبیینی برای وجودشان نیست، یعنی وجود آنها به سبب ماهیتشان نیست. پس فعل وجود از بیرون و به وسیله غیر به آنها داده می‌شود. همچنین آنچه یک جوهر را موجود می‌کند، صورت آن نیست، چون صورت خود به واسطه فعل وجود است که موجب فعلیت جوهر می‌شود. این سخن وی بر اینکه صورت به واسطه فعل وجود، فعل جوهر است، برای تأکید بر این مطلب است که چیزی از ناحیه ماهیت و مقومات آن موجب وجود و واقعیت بالفعل یک جوهر نیست. پس وجود فعل فعلها و کمال همه کمالاتی است که یک موجود می‌تواند داشته باشد.

تأکید ژیلسون بر این نکته از آن جهت است که می‌خواهد اساساً تمایز و امتیازی را برای نظریه توماس نسبت به نظریه ابن‌سینا به اثبات رساند. زیرا او از سوی دیگر، در تقریر نظر ابن‌سینا بر اینکه او وجود را عرض ماهیت دانسته و توماس بر این قول اشکال کرده اصرار می‌ورزد، بی‌آنکه هم به توضیحات ابن‌سینا و هم به عباراتی که در آنها نیز توماس وجود را نسبت به ماهیت عرض دانسته توجه کند.^{۳۰}

ژیلسون به این نکته اعتراف می‌کند که فیلسوفان دیگری پیش از توماس به این نظریه پرداخته‌اند، خصوصاً کسانی که مسئله وجود برای آنها به نحو مشخصی مطرح بوده‌است که از آن جمله فارابی، غزالی و ابن‌سینا - که آنها را فیلسوفان عرب می‌خوانند، نه مسلمان - و موسی بن میمون - از جمله فیلسوفان یهودی - را نام می‌برد. وی در تقریر نظریه آنها به طور کلی سعی می‌کند که خواننده را متوجه این نکته کند که ایشان با تحلیل ماهیت و شروع از آن به این نتیجه رسیدند که چون وجود در ماهیت مندرج نیست، پس هر ماهیتی که موجود است، باید وجودش از بیرون به آن اضافه شده باشد. بنابر این، از نظر فارابی و ابن‌سینا وجود مقوم ماهیت اشیا نیست، بلکه یک عرض لازم و ضمیمه به ماهیت است.^{۳۱} وی برای توضیح و تقریر نظریه فیلسوفان مسلمان - به تعبیر او عرب - درباره نسبت وجود به ماهیت عبارات غزالی را در این باره شفافتر و روشنتر می‌داند و بر اساس آن چنین می‌گوید: «غزالی این نظریه را در بخش مربوط به اعراض تلخیص کرده‌است. چیزی که بیش از همه به نظر او رسیده این است که جواهر وضعیت یکسانی با اعراض ندارند و این که در میان مقولات نه‌گانه هیچ دو عرضی به یک نحو وجود ندارد. بنابراین، وجود نمی‌تواند جنس مشترک مقولات مختلف عرضی باشد، چه رسد به اینکه جنس مشترک جوهر و اعراض باشد. این چیزی است که غزالی آن را تشکیک مفهوم موجود می‌نامد و توماس آن را تشابه مفهوم موجود می‌خواند. مسئله این نیست که مفهوم موجود چه نامیده شود، مسئله این است که عینیت وجود و ماهیت محال است و اینکه بایسته‌است که وجود را به عنوان یک عرض دانست. بدین ترتیب غزالی نتیجه می‌گیرد که بنابر این، روشن است که وجود به مرتبه اعراض تعلق دارد.»^{۳۲}

در این جا بی‌مناسبت نیست که عبارات غزالی که ژیلسون نظریه تمایز وجود و ماهیت نزد فیلسوفان مسلمان را بر اساس آن تقریر و بررسی می‌کند، نقل شود تا میزان نادرستی و اهمال وی در این بررسی روشن گردد. غزالی در آن عباراتی که ژیلسون از مقاصد الفلاسفه نقل کرده، بعد از آنکه از مباحث مربوط به اعراض فارغ می‌شود به بررسی نحوه اطلاق نام وجود بر ده مقوله می‌پردازد و بعد از رد اشتراک لفظی و متواطی بودن وجود و بیان نظر خود در این باب، چنین می‌گوید: بنابراین ثابت شد که وجود برای همه اشیا عرضی است و وجود به واسطه علتی بر ماهیات عرضی می‌شود. چون وجود ماهیات از ناحیه ذات آنها (بالذات) نیست و هر چیزی که از ذات شیء نباشد، پس به واسطه علتی آن را دارد؛ و به این دلیل است که علت نخستین، وجودی است بدون ماهیت زاید بر ذاتش، چنان که بیانش بعداً خواهد آمد. پس وجود، جنس هیچ ماهیتی نیست. عرض نیز نسبت به اعراض نه‌گانه جنس آنها نیست. چون هر یک از این نه مقوله عرضی فی ذاتها ماهیتی دارد و عرضیت آن نه مقوله به سبب نسبتی است که با محلشان دارند. (زیرا زاید است، ذاتی و مقوم ذات محل نیست). پس اسم عرض بودن برای اعراض نه‌گانه به ازای نسبتی است که به محلشان دارند، نه به ازای ماهیت خود اعراض. به همین دلیل ممکن است برخی از آنها را تصور کرد در حالی که شک کنیم که عرض هستند یا نه؛ و حال آن که نمی‌شود نوع را تصور کرد و در عین حال در این که جنسی دارد شک کرد. چون انسان سیاهی را تصور می‌کند بدون اینکه در رنگ بودنش (که جنس سیاهی است) شک کند، یا اسب را تصور می‌کند بدون اینکه در جسم بودن یا حیوان بودنش شک کند. همچنین است درباره واحد، اگرچه لفظ واحد هم مثل لفظ وجود عام است و ذاتی هیچ یک از ماهیات نیست. پس قطعاً وجود



غزالی

همان طور که

از متن غزالی و

مقایسه تقریر و گزارشی

که ژیلسون از آن

عرضه کرده برمی‌آید،

می‌توان گفت که وی تلقی

درستی از سخن غزالی

نکرده‌است و گویی

شتابزده از آن به نتیجه‌ای

که مطلوب خود بوده

رسیده‌است.

و عرض و وحدت، جنس و فصل هیچ یک از ماهیات مقولات عشر نیستند.^{۳۳}

همان طور که از متن غزالی و مقایسه تقریر و گزارشی که ژیلسون از آن عرضه کرده برمی آید، می توان گفت که وی تلقی درستی از سخن غزالی نکرده است و گویی شتابزده از آن به نتیجه ای که مطلوب خود بوده رسیده است. توضیح غزالی درباره معنی عرض است و اینکه اساساً عرضیت برای اعراض وصفی اضافی، یعنی در مقایسه با جوهر و نسبتی است که با جوهر (محل عرض) دارند و نام عرض با نظر به آن نسبت بر آنها اطلاق می شود. این نسبت همان خارج بودن از ذات و ذاتیات جوهر و محل اعراض (موضوع) است و هر چیزی که چنین نسبتی با جوهر یا ماهیتی از ماهیات داشته باشد، در قیاس با آن عرض است؛ یعنی امری خارج از ذات یک شیء است که آن شیء از طریق عروض و اضافه شدن آن امر دارای آن و متصف به آن می شود. این عروض هم حتماً به واسطه علتی خارج از ذات و مقومات ماهیت خواهد بود. نظیر همین قول در عباراتی که توماس در برخی آثارش بیان کرده و در بالا نقل شد ملاحظه می شود و جای شگفتی دارد که ژیلسون هیچ اشاره ای به آنها نمی کند و بر این

مطالب تنها در قالب عبارات غزالی و ابن سینا و مانند اینها به نقد و اشکال می پردازد!

ژیلسون به تأثیر ابن سینا بر توماس و پیروی از وی در روش اثبات این نظریه قائل نیست و معتقد است که «تقابل اساسی میان نظریه توماس و ابن سینا و گروه اش درباره تمایز وجود و ماهیت این است که نظریه ابن سینا فعل وجود را عرض ماهیت می کند و نظریه توماس آن را ریشه و اصل موجود می کند. چنین است تفاوت مفهوم ماهوی فیلسوفی که با ماهیت آغاز می کند و از طریق مفاهیم پیش می رود، وجود به طور اجتناب ناپذیری به یک زائیده خارجی برای ماهیت بدل می شود. اما اگر او از یک شیء عینی موجود آغاز کند که از تجربه حسی دریافت کرده، این نسبت باید بالضروره برعکس باشد. البته حتی آن وقت هم که وجود داخل در ماهیت به نظر نمی آید باز هم درست است که بگوییم ماهیت بذاته وجود ندارد، بلکه معلوم است که این وجود است که ماهیت را در برمی گیرد و با این حال متمایز از آن است، چون فعل وجود و تعینات ذاتی اش به دو گونه نهایی افعال غیرقابل تحویل برمی گردد: یکی در مرتبه وجود و دیگری در مرتبه ماهیت که ترکیب اینها یک موجود را می سازد... میان خارجی دانستن وجود ابن سینایی و درونی دانستن وجود توماسی هیچ سازگاری ممکن نیست و گذر از یکی به دیگری رسیدن به یک توسعه و تکامل نیست، بلکه یک انقلاب است.»^{۳۴}

درباره مقایسه و داوری وی به این نکته باید توجه کرد که او معتقد است ابن سینا از

ماهیت آغاز کرده و توماس از شیء عینی موجود. اما ابن سینا، برخلاف تلقی ژیلسون، در الهیات شفاء از ملاحظه وجود موجودات به این نتیجه نایل می شود که آنها بر دو قسمند، قسمی واجب الوجود که وجود عین ذات و ماهیت آن است و قسمی ممکن الوجود که وجود غیر ماهیت آن است. تمرکز بحث ابن سینا بر وجود و نحوه وجود است. اگر مراد ژیلسون از آنچه گفته این است که نظریه ابن سینا به همین دلیلی که ذکر شد، تنها مبین تمایز مفهومی و ذهنی است و نه عینی و واقعی، در جواب او باید متذکر شد که چنین ملازمه ای درست نیست و ابن سینا به این تمایز به عنوان یک واقعیت وجودی در باب موجودات ممکن (برخلاف عینیت واقعی ماهیت و وجود واجب الوجود) قائل است و واقعیت و تحقق ممکنات را منوط به افاضه وجود از جانب علت آن (یعنی واجب الوجود بالذات) می داند. البته به نظر نگارنده، هر دو فیلسوف تمایز مذکور را واقعی و عینی به معنای مابعدالطبیعی دانسته اند. اما اگر مراد ژیلسون این است که چون ابن سینا وجود را عارض بر ماهیت دانسته، پس ماهیت اصل در واقعیت و تحقق است، در جواب او باید گفت که مقام بحث ابن سینا تبیین این مسئله نیست. بعلاوه ژیلسون عرض بودن وجود را با عرض بودن مقولات نه گانه قیاس کرده است، بدین ترتیب که چون مقولات مذکور نسبت به موضوع خود در مرتبه نازل از آن قرار دارند و بدون موضوعشان تحقق و واقعیتی ندارند، نتیجه گرفته است که وجود نیز چون عرض ماهیت است، پس تأصلی ندارد. اما با توجه به توضیحات ابن سینا، روشن است که قیاس او از قبیل قیاس مع الفارق است.

بنابر تفسیری که ژیلسون درباره نظریه مذکور نزد توماس می کند، معتقد است که وجودشناسی توماس، وجودی «ontology existential» است، برخلاف نظریه ابن سینا که وجودشناسی ماهوی «essential ontology» است. همان طور که دکتر ایلخانی در تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس اشاره کرده است، به نظر می رسد که اهتمام ژیلسون بیشتر معطوف به تفسیری بر وفق فلسفه های اگزیستانسیالیستی از نظریه توماس است، بدین معنا که



ابن رشد

انتقاد برخی از

منتقدان ابن سینا

در خصوص این نظریه،

ناشی از غفلت و بدفهمی

آنها درباره معنای عروض

و عرضی بودن وجود

برای ماهیت است.

این انتقاد که به نظر

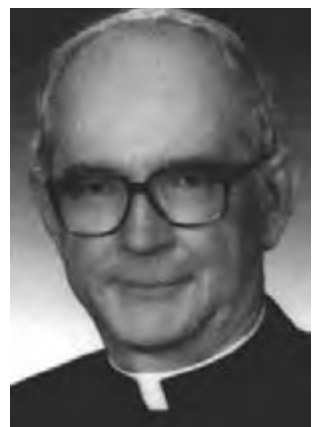
می رسد منشأ آن را

در ابن رشد باید جست.



لئو الدرز

اتین ژیلسون یکی از
بزرگترین مفسران و
پيروان فلسفه
توماس است که شاید
بتوان گفت بسیاری از
محققان تومیست بعد از وی
در تفسیر و گزارش
فلسفه توماس پیرو
آرا و روش او در
تفسیر و تحقیق در باب
فلسفه توماس اند



جان ویل

اولویت وجود بر ماهیت در فلسفه توماس امری بدیهی به نظر رسد و وجود را به عنوان فعل وجودی، اصل و اساس انتولوژی او قرار دهد.^{۳۵} بدین منظور، او از عبارات توماس که نظیر همان اقوال ابن سیناست (و وجودشناسی او را بر اساس همان اقوال، ماهوی دانسته)، غفلت کرده است.

۴ - ۲. نظر کاپلستون و برخی دیگر از محققان فلسفه توماس

کاپلستون معتقد است که توماس در مسئله تمایز وجود و ماهیت از فیلسوفان مسلمان پیروی کرده است و پیش از وی، فارابی و ابن سینا این نظریه را مطرح کرده اند. اما توماس برخلاف فارابی و ابن سینا وجود را به مثابه عرض برای ماهیت ندانسته است. او به متن رساله موجود و ماهیت وی استناد می کند و استدلال توماس را در آنجا بر تمایز مذکور نقل می کند. به نظر می رسد که کاپلستون در بیان تفاوت قول توماس با آنچه فارابی و ابن سینا گفته اند، صرفاً به استفاده از اصطلاح عرض بودن وجود برای ماهیت توجه کرده، ولی مفاد سخن توماس را که مبین همین معناست از نظر دور داشته است. زیرا آنچه در مسئله تمایز وجود و ماهیت برای ابن سینا و فارابی و به پیروی از ایشان برای توماس اهمیت دارد، اثبات این حقیقت است که چون وجود غیر از ماهیت موجودات است و داخل در قوام ذات آنها نیست، پس به علتی خارج از ذات و ماهیت شان وجود دارند و فقط موجودی که وجودش عین ماهیت اوست، برای وجودش بی نیاز از علت است. پس عرض بودن وجود که تا این اندازه مفسران و محققان فلسفه توماس را متحیر و دچار سوء تفاهم کرده جز تعبیری برای بیان وابستگی وجودی موجودات ممکن به واجب الوجود نیست. البته از نظر نباید دور داشت که تفسیر ابن رشد و به تبع او بیان توماس در عبارتی که قبلاً از تفسیر مابعدالطبیعه وی نقل شد، در این سوء برداشت مؤثر بوده است. اما با توجه به توضیحات ابن سینا از یک سو و عبارات توماس و توضیحات وی از دیگر سو، از این خلط و اشتباه در فهم نظریه مذکور می توان جلوگیری کرد. شاید یکی از عللی را که در فهم نادرست نظریه ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان که به این مسئله پرداخته اند، مؤثر بوده بتوان آشنایی ناکافی یا حتی عدم آشنایی سطحی - اما بی واسطه - درباره زبان عربی و زبان فنی و اصطلاحی فلسفه مسلمانان دانست؛ در عین حال علت اصلی را بیشتر از هر چیزی در دوگانگی عبارات توماس در این باب باید جستجو کرد.

جان ویل نیز از محققان اخیر درباره فلسفه توماس است که بسیار می کوشد تا آرای توماس را به گونه ای بررسی و تفسیر کند که او را کمتر وامدار نظریات و اقوال فیلسوفان متقدمش نشان دهد. در خصوص این نظریه او منابع پیش از توماس را که معتقد است بنوعی در آن ردپایی از نظریه مذکور در آنها وجود دارد مانند، کتاب بوتیوس^{۳۶} *De Hebdomadibus* و کتاب العلی^{۳۷} را نام می برد و می گوید: به نظر می رسد توماس در این منابع تأییدی بر نظریه خود بر تمایز مذکور و نسبت وجود و ماهیت یافته است. اما در نهایت می گوید: بر فرض که ممکن است چنین باشد، نظریه توماس را در این باره، "دست کم بنابر داوری من"، به رأی ابن سینا یا بوتیوس یا کتاب العلی یا هر متفکر دیگر نمی توان برگرداند.^{۳۸}

لئو چی، الدرز نیز با اندکی تفاوت همین نظر را ابراز کرده است.^{۳۹}

آرماند مورر - که در تفسیر نظریه توماس با ژیلسون سازگاری دارد - در مقدمه خود بر ترجمه ای که از رساله موجود و ماهیت کرده می گوید: توماس تفسیر نوینی از وجود اظهار کرده که می توان آن را نقطه عطفی در تاریخ مابعدالطبیعه غرب دانست. زیرا توماس تلقی های قبلی یونانی و مدرسی از وجود را که در آنها تقدم به صورت داده شده دگرگون کرد. او معتقد است که پیش از توماس، فارابی و ابن سینا که از آنها به فیلسوفان عرب تعبیر می کند و نیز متکلم و فیلسوف مسیحی ویلیام (یا همان گیللموس بنابر ضبط لاتین آن) اهل اورنی در جهت تفسیر وجودی از موجود پیشرفتهایی داشته اند، اما توماس نخستین کسی بوده که تفوق فعل وجود را بر ماهیت کاملاً دریافته است. نکته جالب توجه و شگفت او در مقدمه اش این است که او اولاً این رساله را عمیقاً مدیون ارسطو می داند. ثانیاً آرای ابن سینا را که توماس در این رساله مدیون آن است تفسیری از ارسطو معرفی می کند.^{۴۰} اگر بخواهیم اهمال مورر در داوری اش نسبت به حق ابن سینا و نظر مستقل و ابتکارآمیز وی درباره این نظریه را خیلی خوش بینانه و نه از سر تعصب بیش از حد او تلقی کنیم، باید این احتمال را بدهیم که آشنایی او با فلسفه ابن سینا بسیار سطحی و در نهایت نادرست است و نیز ارسطو را آن چنان که او بر تأثیر عمیقش بر توماس در رساله موجود و ماهیت اشاره می کند، بیش از آنچه درباره ابن سینا می داند نمی شناسد. او همچنین معتقد است که یکی از منابع مستقیم نظریه تمایز که توماس بین وجود و ماهیت قائل است کتاب در باب تثلیث گیللموس (= ویلیام) اهل اورنی بوده و بدون تردید هنگام نوشتن رساله در باب موجود و ماهیت آن را پیش رو داشته است.^{۴۱} در اینجا بی آن که قصد تردید در این سخن مورر باشد، این سؤال را باید مطرح



کاپلستون

کاپلستون معتقد است که
توماس در مسئله
تمایز وجود و ماهیت
از فیلسوفان مسلمان
پیروی کرده است و
پیش از وی، فارابی و
ابن سینا این نظریه را
مطرح کرده‌اند.



دیوید بورل

کرد که با وجود استنادهای متعدد توماس در مباحث این رساله آیا مورر تردیدی در پیش‌رو داشتن الهیات شفا هنگام تألیف رساله مذکور توسط توماس داشته که هیچ‌ذکری به این منبع نزد توماس نکرده‌است؟ بعلاوه آیا او همچنین درباره اینکه گیللموس اورنی نیز در خصوص این نظریه - به رغم مخالفت‌ها و انتقادهایی که بر برخی دیگر از آرای ابن‌سینا داشته - از ابن‌سینا پیروی کرده و سعی کرده رأی بوئیوس را به نظریه ابن‌سینا نزدیک کند، تردید داشته‌است؟^{۴۲}

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، در میان برخی محققان غربی که به بررسی این مسئله نزد توماس پرداخته‌اند و ریشه‌ها و منابع توماس را پی‌جویی کرده‌اند، کسانی هم هستند که نظری معتدلتر از آرای آنهاست که اکنون ذکرشان گذشت اظهار کرده‌اند. از جمله ایشان محقق فرانسوی خانم گواشن است. او از مستشرقانی است که درباره فلسفه ابن‌سینا تحقیقات مورد توجهی به انجام رسانده‌است. به نظر وی تمایز وجود و ماهیت یکی از پایه‌های اساسی فلسفه تومیستی است و توماس در این باب تحت تأثیر رأی ابن‌سیناست. او رساله در باب موجود و ماهیت توماس را سرشار از فلسفه سینوی می‌داند.^{۴۳}

همچنین محقق دیگر، دیوید بورل است که او نیز در زمینه فلسفه مسلمانان، بویژه فارابی و ابن‌سینا، سال‌ها پژوهش و تحقیق کرده و همراهی با چارلز کان، به نقش ابتکاری فارابی و ابن‌سینا در پی افکندن چنین نظریه‌ای و نیز تأثیر آن بر توماس و بسیاری از متفکران مسیحی اذعان کرده و معتقد است که نظام مابعدالطبیعی نوینی با طرح این نظریه در فلسفه اسلامی شکل گرفت که بعداً در اندیشه فیلسوفان و متکلمان مسیحی تأثیرگذار بوده‌است. وی همچنین آن را در حل بعضی از معضلات فلسفه ارسطو راهگشا و مؤثر دانسته‌است.^{۴۴}

در اینجا، به منزله سخن پایانی باید به این نکته اشاره کرد که متأسفانه مطالعه تطبیقی در سده گذشته در غرب در خصوص تأثیر و تأثر میان اندیشه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان غربی، بویژه فیلسوفان مسیحی، به دلایل مختلفی خالی از نقص و همچنین عاری از تعصب و یکسویگری‌های قومی نبوده‌است. دلایل نقص تحقیقات انجام گرفته به دلیل عدم آشنایی دقیق و کافی با زبان متون، بویژه زبان فنی و اصطلاحی فیلسوفان مسلمان بوده‌است. در این بخش، قصور محققان خودی نیز در معرفی اندیشه فلسفی متفکرانمان کم از تقصیر آنان نبوده و چه بسا کسانی هم بوده و هستند که حتی هم‌آوا با آنها به انکار میراث پر بار فلسفه اسلامی پرداخته و از بی‌اصالتی اندیشه فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا سخن گفته‌اند. اما این عمده‌ها و سهوها چیزی از ارزش و عظمت واقعی چنان فیلسوفانی نمی‌کاهد و تنها اثر و بدترین نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود از کف دادن ذخایر فرهنگی به مرور زمان و تهی شدن از سرمایه‌های فکری است که اگر به کار گرفته شود، می‌تواند بر غنا و رشد و بالندگی اندیشه و فرهنگ ما بیفزاید.

با نظر به آنچه در مقاله حاضر که در حد بضاعت ناچیز نگارنده آن با همه کاستی‌هایش بر پایه گواهی متون و اقوال در محدوده موضوع و حجم مقاله عرضه شد، تأثیر تفکر ابن‌سینا در خصوص نظریه مذکور بر توماس به روشنی معلوم می‌شود. همان‌طور که اشاره شد این نظریه تبعات و نتایجی در نظام فلسفی ابن‌سینا و به تبع او در فلسفه اسلامی و نیز بر متفکران مسیحی و یهودی داشته‌است که شرح و بیان این نتایج مجال مستقلی می‌طلبد. همین قدر به اشاره ای کوتاه در اینجا بسنده می‌شود که این نظریه مقدمه اصلی و بنیادین تبیین وجودشناختی نسبت و رابطه واجب الوجود (خدا) و موجودات ممکن (مخلوقات) را فراهم می‌سازد و تبیین این رابطه را از انحصار در رابطه و نسبتی غایتمدار و مبتنی بر اصول طبیعی - و نه مابعدالطبیعی - که صغیه ای یونانی دارد خارج می‌کند.

اما دامنه این تأثیر صرفاً به موضعی که در این مقاله بیان شد و همچنین بر توماس به تنهایی منحصر و محدود نمی‌شود. توماس آکوینی در سنت دینی و فرهنگی خود، چه در عصر خودش چه پس از آن، همواره شخصیتی بسیار بزرگ و قابل توجه بوده و هست. اندیشه او در حال حاضر نیز نزد نئوتومیست‌ها جریان دارد و آن‌ها همواره به بازخوانی اندیشه وی به منظور بهره‌برداری از نتایج آن در صورت‌بندی نظام فلسفی خود می‌پردازند. برای آنها مطالعه درباره اندیشه توماس، صرفاً مطالعه درباره تفکری که در قرون وسطی صورت گرفته و قرن‌ها از حجت آن می‌گذرد، نیست، بلکه وجهه نظر غالب این تحقیقات قرائت اندیشه وی در زمینه و شرایط کنونی جهان امروز و بررسی مسائل آن از نظرگاه تومیستی و در یک کلمه معاصر کردن اندیشه توماس با درگیر کردن اصول آن با پرسش‌های انسان و جهان امروز است. این کاری است که با تأسف بسیار، هیچ‌گاه درباره تفکر بزرگانی چون ابن‌سینا و فارابی و دیگران توسط محققان ما ضرورتش یا احساس نشده یا اگر شده کاری برای انجامش صورت نگرفته‌است. در حالی که آثار و نتایج اندیشه آنها در تفکر غربی، از طریق تأثیری که در متفکران متقدم و متأخر غربی داشته قابل ملاحظه است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دکترای فلسفه؛ عضو هیئت علمی بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
۲. درباره تاریخچه و پیشینه این نظریه ر.ک: فاطمه فنا، «بررسی نظریه تمایز وجود و ماهیت» در: درد فلسفه، درس فلسفه، جشن نامه استاد دکتر کریم مجتهدی، به کوشش محمد رئیس زاد و دیگران، تهران ۱۳۸۴. صص ۵۲۷-۵۳۰.
۳. Guilelmus de Alvernia (در ترجمه تلفظ انگلیسی آن ویلیام اهل اُورنی یا ویلیام اورنبیای خوانده می‌شود).
۴. محمد ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، چاپ اول، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، تهران ۱۳۸۲ ش.، ص ۳۲۹.

5. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Translated and Introduction by John Rowan, Indiana 1995. 4, 2, n. 556.

۶. ر.ک: ابن سینا، الشفاء (الاهیات)، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق قنوتی و سعید زائد، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، افسست قم ۱۴۰۵ق. مقاله هشتم، فصل ۴، صص ۳۴۶-۳۴۷.
۷. ابن سینا، دانشنامه عالی (الاهیات)، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، کتابفروشی دهخدا، تهران ۱۳۵۳ش، صص ۳۸-۳۹.

۸. همان، صص ۷۶-۷۷.

۹. وی برای این سخن چنین استدلال می‌کند: «فإنه غیر دال علی معنی داخل فی ماهیات الأشياء، بل أمر لازم لها و لذلك ما إذا تصورت معنی مثلت فنسبت إليه الشكلیة و نسبت إليه الوجود، وجدت الشكلیة داخله فی معنی المثلث؛ حتی يستحيل أن تفهم المثلث أنه إلا و قد وجب أن يكون قبل ذلك شكلاً؛ فكما تصور معنی المثلث لا يمكن إلا أن تصور أنه شكل أولاً؛ و لا يجب مع ذلك أن تصور أنه موجود. و لست تحتاج فی تصورك ماهیة المثلث و داخل فی قوامه؛ فلذلك يتقوم به خارجاً و فی الذهن و كيف كان. و أما الوجود فأمر لا يتقوم به ماهیة المثلث؛ فلذلك يمكنك أن تفهم ماهیة المثلث و أنت شكاً فی وجوده حتی يبرهن لك أنه موجود أو ممكن الوجود فی الشكل الأول من كتاب أقليدس. و لا يمكنك لذلك أن تفعل ذلك فی شكلیته؛ فما كان مثل الشكلیة فهو من المعانی المقومة للماهیة و ما كان مثل الوجود فليس مقوماً للماهیة. و لو كان الوجود لا يفرق فی ذهنك أيضاً المثلث لكان أمراً لاحقاً للمثلث من خارج؛ و لذلك يستحيل أن يطلب ما الشيء الذي جعل المثلث مثلاً أو شكلاً و لا يستحيل أن يطلب ما الشيء الذي جعل المثلث موجوداً فی الذهن أو فی خارج.» ابن سینا، الشفاء (المنطق: المدخل، المقولات، البرهان)، ابراهیم مدکور، قنوتی و دیگران، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، افسست قم ۱۴۰۵ق.، مقولات، مقاله دوم، فصل ۱، ص ۶۱.

۱۰. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق نصيرالدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی، ۳ج، طبعه الاولى، نشر البلاغة، قم ۱۳۷۵ش، ج ۳، نمط ۴، ص ۱۳.
۱۱. ر.ک: ابن رشد، تلخیص مابعدالطبیعة، عثمان امین، انتشارات حکمت، افسست تهران ۱۳۷۷ش. مقاله اول، ش ۶ ص ۱۰.

12. Thomas Aquinas, *De ente et essentia* (1976), cap. IV. in: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Leonine edition, Rome 1882 -. idem, *Summa Contra Gentiles*, *Summa Contra Gentiles*, opera omnia, ed. Leonin, Rome 1918.. II, 54

13. *ibid*, II, 22; cf. 1994, I, q. 4, a. 1, ad. 3.

14. *ibid*, I, q. 3, a. 4

15. *idem*, (1976), cap. IV, n. 6 ; (1918), I, 22; 1994, I, q. 3, a. 4.

16. *The Works of Aristotle*, vol. 1 - 2, translated under the editorship of W. D. Ross, in: *Great Books of the Western World*, vol. 7 - 8), Chicago 1993., *Physics*, I, 7, 190b 1.

17. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, Translated by Father Laurence Shapcote, vol. 1 - 2, (in: *Great Books of the Western World*, vol 17 - 18), Chicago 1994. I, q. 44, a. 2, ad. 1.

18. *ibid*, I, q. 44, a. 1; q. 45, a. 1, ad. 3.

19. Frederick C. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. II Augustine to Scotus, London 1976. . p. 333

20. Giles of Rome.

21. *Quaestiones de Quodlibet* (1953), q. 7, a. 2, ad. 9.

۲۲. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه بر پایه متن یونانی شرف الدین خراسانی، چاپ اول، انتشارات گفتار، تهران ۱۳۶۶ش. فصل ۲،

۱۰۰۳ ب ۳۲-۳۳.

23. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Translated and Introduction by John Rowan, Indiana 1995. 4, 2, n. 556.

24. *ibid*, n. 558.

25. *idem*, De ente et essentia(1976), cap. IV.. Cf. *idem*, Quaestiones de Quodlibet(1953), 2, q. 2, a. 1. John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas From Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C 2000., p. 105 – 106.

۲۶. ر.ک: همین مقاله، ص ۸ و پی نوشت ش ۸.

۲۷. ر.ک: به همین مقاله، ص ۸ و پی نوشت ۹.

۲۸. ابن سینا، الهیات شفا، مقاله چهارم، فصل ۲، صص ۱۷۱-۱۷۲.

۲۹. برای اطلاع از برخی نتایج فاطمه فنا، همان، صص ۵۳۸-۵۴۲.

30. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Indiana 1994. p. 30 – 36.

31. *ibid*, p. 36

32. *ibid*, p. 37

۳۳. «فإذن هذه العشرة اتفقت في الوجود من وجه و اختلفت من وجه، فكان بين المتواطئ و المشترك؛ فلذلك سمى هذا الجنس من الاسم اسماً مشككاً أو يسمّى متفقاً. فإذا ثبت أنّ الوجود عرضي للأشياء كلها و الماهيات يعرض لها الوجود بعلته، إذ ليس الوجود لها من ذاتها و كل ما ليس من ذات الشيء فهو له بعلته؛ و لذلك كانت العلة الأولى وجوداً بلا ماهية زائدة، كما سيأتي.

فليس الوجود إذن جنس لشيء من الماهيات؛ والعرض أيضاً بالإضافة إلى التسعة؛ لأن لكل واحدة منها ماهية في ذاتها وعرضيتها هي لها بالنسبة إلى محلها؛ فاسم العرضية لها بإزاء إضافتها إلى محلها لا بإزاء ماهياتها ولذلك يمكن أن نتصور بعضها وتنشكك في أنها أعراض أم لا ولا يمكن أن نتصور النوع ونشكك في وجود الجنس له؛ إذ لا يتصور الإنسان السواد ويشك في كونه لوناً، أو الفرس ويشك في كونه جسماً أو حيواناً. وكذا الواحد، وإن كان له عموم كلفظ الوجود فليس ذاتياً لشيء من الماهيات. فالوجود والعرض والوحدة ليست جنساً ولا فضلاً لشيء من الماهيات العشر، البته». غزالي، أبو حامد محمد غزالي، مقاصد الفلاسفة، سليمان دنيا، دارالمعارف، مصر: قاهره ۱۹۶۱ م. ۱۹۶۱، الهيات، صص ۱۷۲-۱۷۳.

34. *ibid*, p. 38 – 39.

۳۵. ر.ک: محمد ایلخانی، همان، ص ۴۴۳.

۳۶. درباره معنای این عنوان توضیح روشنی به دست نیامد و برای محققان فلسفه بوئیوس و توماس نیز معلوم نشده است که مراد از

آن چیست. از اینرو معمولاً در ترجمه های انگلیسی یا غیر آن به همین صورت از آن یاد می شود.

37. *Liber de Causis*.

38. J. Wippel, 2000, p. 98 - 99; 134.

39. Leo J. Elders S.V.D. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Leiden- New York- Koln 1993. , p. 170 – 173.

40. Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, Translated with an Introduction and Notes by Armand Maurer, Canada 1983. Maurer's note, p. 10 – 11.

41. *idem*, p. 23.

۴۲. ر.ک: محمد ایلخانی، همان، ص ۳۲۹.

43. A. M. Goichon, < IBN SINA > in: *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, Leiden - London 1986. p. 945; Anthony Kenny, *Aquinas on Being*, New York 2002. p. 1.

جواشون، ا. م.، فلسفه ابن سینا و اثرها فی اروپا خلال القرون الوسطی، ترجمه عربی رمضان لاونده، بی جا ۱۹۵۰ م. صص ۱۱۷-۱۲۱.

44. Divid B. Burrell, C. S. C. "Aquinas and Islamic and Jewish Thinker" in: *The Cambridge Companion to Aquinas*, Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, USA 1993. p.63- 65.